

安藤昌益の食と人倫

著者	小林 博行
雑誌名	現代生命論研究
巻	9
ページ	179-189
発行年	1996-01-31
その他のタイトル	Ando Shoeki no shoku to jinrin
URL	http://doi.org/10.15055/00005906

安藤昌益の食と人倫

小林 博 行

I

安藤昌益（1703-62）は、江戸時代中期の東北にあって特異な思想を展開したひとである。郷土史家たちによる長年の努力にもかかわらず、昌益の生涯について知られていることはすくない。生没年と居住地のほかは、いくつかの出来事がわずかにかいまみえるにすぎない¹⁾。しかし昌益についてわれわれがいただくイメージはむしろ鮮明である。それはつねに農民とともにあった昌益、とりわけそのころ東北をおそった冷害や、それによる飢餓のありさまをつぶさに見聞し、おそらくは身をもって体験し、晩年はある種の農民指導者ともくされて、彼らの困窮をふかく憂えたであろう昌益である。昌益の思想が、彼をとりまくこうした社会環境とおおきくかかわっているであろうことは疑いをいれない。

だがいったんつくりあげられたイメージは、往往にしてひとりあるきをはじめる。それはわれわれの昌益理解を規定するようになり、かえってある部分をみえなくしてしまう。うごかせない事実が極端にすくない昌益の場合、その危険はとりわけおおきい。じっさいのところ昌益の著作には、鋭い批判や辛辣な罵倒にまじって、われわれの理解を拒むような記述、ひどく冗長で形式的な記述、一面的な観点からの極論のごとき記述がみちあふれているのだ。この傾向はとりわけ『統道真伝』にいちじるしい。かつて奈良本辰也は、この本を校訂したうえでこう述べている。

彼のこのような、神秘をまじえない論理による説明も、ときとしては思わぬ方向に走っていった。（中略）恐らくそれは、彼の論理が何物をとらえても、適用できないものはないといった自負がそれをさせたのであろう。これは、洋の東西を問わず、体系癖のある思想家に共通な思考のわななのである。（傍点原文）²⁾

奈良本が「思わぬ方向」といい、「思考のわな」というものこそ、理解不可能な、あるいは冗長な、あるいは極論ぎみの記述にほかならない。それは奈良本もいうように、昌益の「体系癖」のなせるわざであろう。しかしかんがえてみれば、昌益のあのさえわたった体制批判・イデオロギー批判も、当時ではほとんど理解不可能か、少なくともなみの想像力で発想することのできない一種の極論だったはずだ。「思わぬ方向」というなら、それ以上のものもなかったであろう。死後130年あまりして昌益がみいだされたのも、また奈良本のいうように昌益を

「今日に意義あらしめている」のも、その体制批判・イデオロギー批判だといって過言ではない。

それならばかえって、むしろ昌益をその方向に走らせる「体系癖」に着目することもまた可能であろう。昌益の思想体系は、はたしてどのようなものだったのだろうか。それは人倫論・社会論と自然論とを、いかにして連結しているのだろうか。ここではこの問題を、おもに『統道真伝』人倫巻によりながら、そこにみられるいくつかの極論めいた記述に焦点をあてることであきらかにしたい。

II

安藤昌益は食の思想家であった。

いや性の思想家だ、とひとはいうかもしれない。たしかに昌益にはセックスの描写があり、その文章にはてれくささや俗っぽさのかけらもない³⁾。それは全過程を真剣に正面から描ききろうとするものだ。昌益にとって、この貴い行為は夫婦のあいだだけに許される。ここからはずれるものは容赦なく糾弾される。正妻以外に妾をもつなどは畜類の所業だし、まして遊女と称してひとりの女を多くの男が追い、ひとりの男が多くの女に交わるなどは、「全く禽獣に異ること無」き妄行である⁴⁾。

この逸脱の起源を、昌益は中国の伝説上の聖人にみいだす。『書経』堯典によれば、年老いた帝堯は民間の舜を後継に推され、ふたりの娘をとつがせて舜をためす。舜がよく娘たちの模範となり、家庭内をとりしきることができるかみようというのである。結果は上々だった。このあとも舜にはいくつかの試練がまちうけているのだが、すべて首尾よくやってのけた舜はついに帝位につく。有名な堯舜禪譲の一場面である。

昌益は聖人のやることがことごとく気に入らない。だいたいどうして娘をふたりとも舜にあたえるのか。これが逸脱のはじまりだ。昌益はいう。これ以後王侯や太夫はことごとく妻のほかに妾をおき、妾のほかに官女などをはべらせて、「畜生の業」にいそしんだ。彼らはそうやって天下を一族で支配しつづけようともくろんでいるのだ。下は上をすぐまねる。世俗でもこれにならって、妻のほかに妾を、妾のほかに隠し女をもつようになる。あるものは他妻と密通し、ついには遊女が出現する。「漢土・天竺・日本の都市・津府に」それは満ちあふれ、自然の正しい社会が「聖人の為め畜業の世となる」⁵⁾。「悲しいかな」、昌益の悲嘆にいつわりはない。

かりに昌益の思想を性の思想だとするなら、それは陰陽の思想の一変形といってよい。男女の生殖作用をモデルにして万象をとらえようとするのは、中国の伝統的な思考様式である。男女の交わりは陰陽の相互作用に一般化され、ひとにかぎらず万物の生成発展の根拠づけにもちいられた。『易』繫辭伝にいう、「男女精を構（あわ）せて、万物化生す」、と。陰陽には、陰極まれば陽、陽極まれば陰というような相互転換の観念もふくまれているのだが、いまそれはふれない。一対一の質のことなるもの、その異質性によって何かをうみだすものをさしあたり陰陽とするなら、陰陽の思想はまさしく性の思想である。昌益には、陰陽の思想の「もっとも

みごとな表現のひとつ」がみいだされると、中沢新一は書いている⁶⁾。セックスを夫婦間にかぎり、一切の姦通を禁止するなどはさしずめ、そのもっとも世俗的な帰結だろう。

しかし昌益のセックス描写をよむとき、これが万象のモデルなのだというような筆致を、そこに感じることはできない。セックスもふくめて、生殖はどこまでも神秘的な現象である。それを描こうとするなら、道はふたつある。すなわちその神秘性を根源的なものとみなしてそれを象徴化し、モデル化するか、あるいはべつの概念枠をもってそれを分析し、説明するかだ。

昌益のとった道は後者だった。彼のセックス描写にみられるのは、生殖という神秘的な現象を、彼自身の概念枠をもって冷静に、周到に解きあかしてゆこうという態度である。男女が対なのはなぜか。男女の身体的形態はなぜそのようになるのか。情欲から出産までの過程は、いかなるしくみにもとづいてすすむのか。これらの解明は、すでにできあがった自然論の枠にそっておこなわれているのである。昌益は好んで、どの家にもある囲炉裏など身近な現象になぞらえて自分の自然論を説いた。それは彼の自覚的な方法だったし、彼一流のやり方であった。生殖は囲炉裏とおなじように、そこで自然論を表現する場ではあっても、そこから自然論を構想するモデルではなかった。

では、昌益の思想のモデル的な役割をはたしたものは何だったか。それは食である。「食なきときは人物即ち死す。食を為すときは人物常なり」⁷⁾。人物というのは人および物、物は動植物をさす。食えば生きるし、食わなければ死ぬ。この単純な事実が昌益の発想源であった。むろん食も性とおなじく神秘的な現象である。しかし昌益はそれを説明しない。食の現象は、モデルとして自然論の枠組みそのものを構成するからだ。食物、とりわけ米穀をいうとき、昌益の口調はにわかに高揚してゆく。「ああ感なるかな米粒」⁸⁾、米穀は昌益にとって唯一神聖なものである。

ともあれ、昌益の自然論は食の現象から構想された。食に執着するあまりの極論が、彼の自然論にはすくなくない。食えば生きるし食わなければ死ぬというのは自明だ。しかしそれにつづけていうつぎの記述はそうではない。「故に人物の食は即ち人物なり。故に人物は人物にあらず。食は人物なり。わけて人は米穀を食して人となれば、人は乃ち米穀なり。人ただ食の為に人と成るまでなり」⁹⁾。ひとはひとではない。食うこと、あるいは食うものこそがひとだ。たしかにいいたいことはわかる。だが何と極端で一面的な論理だろう。食はたしかに、ひとの生存の必須条件である。しかしひとは食だといいきってしまってもよいのか。食によらない、ひとのうまれもったもの、からだつきや性分、親子の血のつながりははたしてどうなるのか。食だけでは次世代はありえない。そもそもひとがひとをうむという事実を、昌益はいったいどうかんがえているのだろうか。

セックスの描写のあと、妊娠から出産までの過程にも昌益はおおく筆をついやしている。10か月にわたる胎児の成長が、ひと月ごとに図解をともなって、そこでは入念に追跡されている。妊娠のはじめ、胎児は1個の「水玉」である。それは男女の精水が「妙合」してできたものだ。女の精水は、ふだんは月経血にまじって排出されている。胎児のいる子宮は、母体の大腸と膀胱のあいだのすきまである。妊娠ひと月め、胎児の身体の「南北」がさだまる。北は背骨にそった腰のあたり、南はそのちょうど腹側で、南端には臍ができる。臍はただちに「芽を生

じ」、芽は母体の胃のしたに「根を就け」る¹⁰⁾。

胎児は徹頭徹尾、米穀の生育になぞらえて語られた。胎児と母体をつなぐものが「芽」とよばれたのはその一端である。もっと例をあげよう。「例せば、和合の水玉は米粒・五穀粒なり」、たとえていうなら、最初期の胎児は米や五穀の粒である。「母の境（胃—原文行間注）は自然の中土なり」、母体の胃は、五行説でいう土にあたる。「中土」とは、木・火・土・金・水のいわゆる五行のうち土を中心として重視した表現だが、いまはたんに水田や畑の土とみてもさしつかえないだろう。「子の子宮に在りて育つことは、只胞衣根、境中水穀氣を受るに因てなり」、胎児が子宮内でそだつのは、ひとえに、それを母体につなぐ胞衣が母体の胃中の栄養をうけるからだ。

胎児の10 か月は、冬至からはじまる1年のなかに置かれた。米穀など五穀の生育が、そこでつねに参照される。冬至のある旧暦11月、井戸の底水があたたかくなりをはじめ、「五穀の初生」がきざす。妊娠の初月はこの時期に相応する。「何れの月に胎むと雖も、其の胎月は霜月の底分なり」、じっさいの暦で何月に妊娠しようとも、そのはらみ月は11月にあたる。ふた月めの12月、「五穀の芽少く開」くころ、胎児には頭部・腎・背骨が形成されはじめ、気がめぐりはじめる。1月になると「五穀の心茎」が伸び、胎児は鼻孔がつうじて、母体を介した呼吸がはじまる。こうして並行してあゆむ10か月ののち、8月にいたって「五穀は熟極して自（ひと）り落」ちる。いっぽう胎児は「母の境下水穀の養氣を離れ」て、この世にすがたをあらわす。

昌益が何をいいたいかはあきらかだ。胎児は母体の胃に根をはって、あたかも米粒が稲穂となるがごとく成長する。ここまではよいでしょう。しかし胎児はいかなる意味で米穀なのか。たんにいくつかの点でアナロジカルであるにすぎないのか、それともまったくおなじなのか、あるいはまた胎児はそのまま米穀なのか。つまり昌益は、つぎのような反論にこたえねばならない。胎児と米穀のアナロジーは、たんに栄養と成長というだけのことではないのか。ひとは米穀にはそだたないし、米穀はひとにはそだたない。胎児と米穀のあいだには、栄養をとるまえ、成長するまえの段階で何らかの相違があるはずだ。いいかえればはじめに、胎児には胎児として、米穀には米穀としてのいわば本質が内在していて、ここにアナロジーの適用をゆるさない決定的なちがいはあるはずだ。

昌益の回答は、おどろくほど明快である。「夫婦精水は即ち米穀の精潤なり」¹¹⁾。結合して1個の水玉となる男女の精水は、ほかでもない米穀の精妙な部分なのだ。ひとと米穀のアナロジーをつきつめてゆけば、こたえはこれしかありえない。米穀を食うから男女は生きていられるのであって、男女の精水というのもその米穀の精華である。昌益にあっては、ひとと米穀のちがいはついにない。ひとと米穀はまったくおなじである。いや、ふたつのものがおなじであるというよりは、むしろこういったほうがよい。ひとであるということはそのまま米穀である、「人は乃ち米穀なり」、と。

III

ここで昌益の食の思想をきわだたせるために、まずヨーロッパにおける前成説・後成説論争と比較してみよう。よく知られているように、前成説は胚のなかに、その個体が将来もつべきすべての構造がすでにできあがっていると想定する。胚は成体のミニチュアであって、発生はその拡大にほかならない。他方、後成説では、胚ははじめまったく一様である。しかしそこには形成力とでもいうべき力がそなわっている。形成力は発生を駆動し、方向づける。それなしでは発生はすすまないし、すすんだとしても胎児がひとになるとはかぎらない。前成説は秩序があらかじめできあがっているとすると、創造を神にのみゆだねるキリスト教の立場とむすびつき、また同時に機械論的自然観の表現となる。後成説は、秩序形成の力が自然そのもののなかにあるという有機体的自然観を背後にもち、無神論とみなされた。18世紀の後半には、こうした宗教上の問題や自然観のちがいがからんで、論争は生物学の範囲をこえて、哲学者や思想家たちもまきこむようになった¹²⁾。

昌益の発生論がこのどちらにちかいかを私はかんがえようとしているのではない。前成説と後成説のあいだの距離は、これらと昌益との距離よりにくらべればはるかにちいさい。両説の合意事項を、昌益はみとめないだろう。前成説も後成説も、胚のなかにはあらかじめ何か先天的なものが内在しているとする点ではおなじである。両説のちがいは、先天的なものがいかなる性質のものかにかかわる。前成説ではそれはミニチュアであり、後成説では形成力である。ところが昌益の場合、ひとの胚のなかにはあらかじめあるのは穀精だけだ。穀の精である以上、それはひとが胎内で母体から、あるいは生後食することで、後天的に摂取するものとかわりはない。つまり昌益の場合、先天と後天のあいだに本質的なちがいはない。いわば先天のしめるべき位置を、後天が占拠してしまっているのだ。

前成説と後成説の構図では、先天的なものがはじめに存在し、それは後天的な栄養摂取によって維持され、成長する。しかし昌益の生殖論には、先天的に存在する本質的なもの、発生がその発生であるといえるようなものがない。はじめからおわりまで、あるのは刻々と更新される栄養摂取だけである。いや摂取する本体がないのだから、あるのはただ栄養だけ、ただ食だけということになる。さらにいえば、そこにははじめもおわりもない。食の観点からみれば、親も子もひとしく食うのだから、どこまでが親でどこからが子であるかは意味がない。生殖とは次世代をうむことではなく、たんに食う単位をひとつふやすこと、昌益のことばでいえば、親から子を「分生」することにすぎない¹³⁾。おなじように、昌益にとって死とは米穀にもどることであった¹⁴⁾。

先天的なものの有無のちがいは、西洋と東洋をへだててあったのではない。むしろ先天の概念は、ヨーロッパよりも中国で重用された。中国の思想家が発生をどう考えていたかいまつまびらかにしないが、たとえば中国の宇宙論をみればそのことは疑いえない。中国では、宇宙はつねに生成論的に理解された。『易』繫辞伝にいう、「易に太極あり。これ両儀を生ず。両儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず」と。また『老子』第42章にいう、「道は一を生ず。一は二

を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」と。太極にせよ道にせよ、ある混沌とした状態から、秩序ある世界が一定の順序で生ずる¹⁵⁾。北宋の哲学者たちは、『易』の太極にさまざまな意味をくわえることによって、その先天性をより明確にうちだす。彼らにとって、宇宙のあらゆることは根源的太極のうちに未分化のまま用意されている。朱子のいわゆる理気二元論は、こうした思考様式の体系的表現だといってよい。気にさきんじ、また気を制御するとされる理は、ある種の先天的要素と解することもできよう。

すくなくとも後世、理がそう解釈される可能性はたしかにあった。鎌田柳泓（1754-1821）は昌益よりやや後の世代のひとだが、たとえば鶏の胚についてこう述べる。「鶏卵は唯黄白の水なり。而して其中自微細の分別ありて、嘴距・頭足・冠尾・腸胃の所ありて各々区別せり」。これによれば、鶏卵のなかに鶏になるべき各器官がすでにそなわっている。鶏卵が鶏になるのはそのためだ。「鶏卵はおのづから鶏となり、鴨卵はおのづから鴨となり、雉卵は自ら雉となり、孔雀卵はおのづから孔雀となり、錦鶏卵はおのづから錦鶏となりて毫も相渾ずべからず」。柳泓は卵中にふくまれているものを理とする。おなじような例を植物もふくめいくつかあげたのち、結論としていう。「みつべし、至細の中に乃至大の理を含蔵する事を。其他千草万木皆是に準じて知るべし」。理は微細な胚のうちあらかじめそなわっており、たとえば鶏なら鶏であることの根拠である。もちろんひと例外ではない。「人の腎精の如きも本一箇少々粘滑の物なり。而して其一滴の内に男女・美悪・堯舜・桀紂・貧子・王公の理皆其中に具足して以て人身を生ぜり」。ここでは子となるべき腎精のなかに、それがひとであることにくわえて、そのひとの生後の特質まで理としてあきらかに存在している¹⁶⁾。

理をもちだすまでもない、先天的要素なら気でじゅうぶんだ、と医家や道家ならいうだろう。中国の医学や道教の書物には、ひとの発生について、先天的要素にかんする記述を容易にみいだすことができる。古典的医学書のひとつである『難経』第六六難にいう、「臍下腎間の動気は人の生命なり、一二経の根本なり」と。医家が「腎間の気」とよんだものを、道家は真とよんだ。医学理論に一大革新がおこった金元以降になると、「先天の気」という表現は医家の好んでもちいる用語となる。先天の気は、人体のなかで、生殖をつかさどる腎のあたりに局在する。過労や過淫、飲食の不節制などによるその消耗をいかにふせぐか。おおくの医師や道士たちが、これをめぐって飽くことなき努力をかさねた¹⁷⁾。

日本においては、事情はいくぶんことなる。中国の宇宙論が生成論的だったのに対し、伊藤仁斎は宇宙の恒常性を説いた。仁斎によれば、宇宙にははじめもなければおわりもない。「今日の天地は、即ち万古の天地、万古の天地は、即ち今日の天地、何ぞ始終有らん、何ぞ開闢有らん」。朱子学はさもみてきたように宇宙生成論をいうが、それは「想像の見」にすぎない。そのはじまりなど、「誰か見て誰かこれを伝」えようか¹⁸⁾。

もっとも、宇宙のはじめとおわりについてまったく言及がゆるされないのあれば、それがないというのもまた確言できないのではないか。これにこたえて仁斎はいう。まったくそのとおりだ。そんなことは聖人ですら知りえない。まして学者が知るところではない。「故に存してこれを議せざるを妙とす」¹⁹⁾。それはそのままにしておいて、議論しないのがよい。仁斎の宇宙恒常論のねらいは、おそらくこの立場をうちだすことにあったのだろう。宇宙の生成消滅な

どうでもいいではないか。もっと身近なことを、「万古の天地」よりもむしろ「今日の天地」を論ずべきではないのか。朱子学者のしたり顔にむかって、仁斎はこう主張する。仁斎においては、宇宙にははじめもおわりもないというのは積極的な見解ではなく、論敵を想定した場面での弁説のひとつであった。

仁斎が拒んだのは理である。仁斎にとって、理は気にさきんずるのではなく、「氣の後に在」る。それは先天的要素ではありえない。理を排除する仁斎には、「一元の氣」だけがのこされる。しかしそれも、中国の医家や道家のいう先天の氣ではない。たしかに仁斎は、「一元の氣は、なお人の元陽有るがごとし」と述べる²⁰⁾。「元陽」とは、医家や道家がひとの先天の氣を指してもちいた言葉のひとつだったが、ここはそうではない。つづけて仁斎はいう。「飲食言語、視聴動作、身を終るまで息（や）むこと無し。正に其の元陽有るが為めなり」。元陽はもはや、腎や命門と関連づけてかたられない。元陽が関与するのは、飲食や言語、視聴や動作など、死ぬまで休むことのないはたらきである。それは孤立して守られるべきものではない。局在的というよりむしろ流動的で、生きているということはつねにそれがうごきまわっているということだ。ひとの身体を一元氣のめぐりからとらえるのは、後藤艮山を筆頭とするいわゆる古方派医学の共通した立場であった²¹⁾。

宇宙にははじめもおわりもないというのは、仁斎においては議論上もちだされた弁説であった。昌益はこれを積極的な主張としてうちだす。昌益によれば、「転定は無始無終に自り然る」。転定とは昌益のあて字で「てんち」とよみ、また自り然るは「ひとりする」とよませる。宇宙にははじめもなくおわりもなく、いつでもおのずからこうあるだけだ。それゆえ、「太極無極、陰儀陽儀と云ること有ること無し」。宋儒のいう太極だの無極だの、また『易』にいう陰陽両儀だの、すべてそんなものはない。生成論にとってかわるべきなのは、無始無終の恒常論である。「太極両儀四象とは謂うべからず。無始無終自然の進退と謂うべし」²²⁾。昌益にとって、宇宙はあくまで無始無終である。仁斎とちがって昌益は、宇宙がまちがいになく恒常的であることを、またそれにそくした体系的な自然論が可能であることを疑わない。むしろそれは朱子学の生成論的な体系とは似ても似つかないものだ。しかし仁斎のいう「存してこれを議せざるを妙とす」のような態度は、昌益は決してとらないのである。

IV

自然論と人倫論をひとつの枠組みのうちにおさめるというのは、体系的な思想がつねにめざす目標である。しかしそれは容易なことではない。もっとも典型的な例は朱子だろう。よく指摘されるように、朱子の思想体系は自然論と人性論との困難な結合の上に成立した。それゆえ、その解体は自然論と人性論の分裂によっておこなわれる。丸山眞男はその過程を日本の古学派にみた²³⁾。山田慶兒によれば、こうした分裂はすでに朱子の体系そのもののなかに、理と氣のあいだに横たわっていた。朱子の自然学は、理をもちいることなく記述することができる。理は自然学の外から要請された概念だと山田は指摘する²⁴⁾。

昌益においてはどうかだったか。自然論における食の思想は、人倫論や社会論における体制批

判・イデオロギー批判とどうつながっているのだろうか。

食の思想から人倫社会をみる場合、なによりも問題になるのは親子の関係である。食に立脚するとき、あるひとが誰を親にもつかということよりも、生まれてから何を食うかのほうが重要である。親子関係の再検討をせまられて、昌益はいう。「人は米穀を食す。故に人の親は米穀なり」。これも一連の極論のひとつといわざるをえないだろう。いわゆる親子が「人倫親子」であるのに対して、米穀とひとの親子関係は「自然親子」とよばれる。もちろんひとにかぎったことではない。昌益にとって、一般に食うものは食われるものの子であり、食われるものは食うものの親である²⁵⁾。

正確に言えば、食われるものと食うもののあいだには、気ないし精が介在する。米穀とひとで言えば、穀気・穀精とよばれるものがそれだ。ひとは米穀から穀気・穀精をうける。のみならず、穀気・穀精が凝りかたまれば、それだけでひとが生ずる。昌益によれば、そもそも人類のはじまりがそうだ。「穀精より初見の男女は、(中略)穀精より見われて男女と成り、自然と家作・耕織をなし、五穀を食う」²⁶⁾。最初の男女は、穀精から直接生じた。彼らがいとなむのは、昌益のいわゆる自然の世、聖人以前の社会である。

しかし昌益はこの平和な社会を、はるか有史以前にのみ可能だったとはかんがえない。じっさい条件さえとえば、穀精からはいまでも直接ひとが生ずるのである。「いまも人絶無して穀のみに成れば、則ち必ず穀精がまた人と成ること明らかなり」、かりに人類が絶滅することがあれば、そのときにはふたたび、穀精から初源の人類が生ずる²⁷⁾。ひとは米穀を「食して耕し、耕して食う」。ひとがおおいときは米穀はすべてひとになっているから、原野に米穀がそだつことはない。しかし人類が絶滅すれば、ひとの手をかりずとも、米穀は原野にそだつだろう、そこからふたたび人類を直接生ずるために²⁸⁾。

この発想が、個々のひとの発生とおなじ線上にあることはあきらかである。ひとりひとりの発生において先天と後天の区別がなかったように、ここでも人類の起源とその継続とのあいだに、明確な線はない。かりに何かのきっかけで継続がとだえるようなことがあっても、起源はいつでもくりかえされる。こうした一連の議論は、無始無終の宇宙論とたがいにささえあっている。

このような自然論は、社会論に移植されるとき、理想的な自然の世がいつでも可能だという主張をささえるだろう。さらにそれは、自然の世のありかたを、ある程度規定するだろう。どこかに起源をもつような事物は自然の世にはない。自然の世はいつでもおなじでありつづける。起源にせよ終焉にせよ、すべてがそこに帰せられるような特権的な瞬間はそこにはない。逆にそんな瞬間があるとすれば、それは自然ではなくよこしまなものだ。聖人による文字の創作、倫理や法の設定、統治の開始などは、すべてその類の「私法」である。いまは不幸にして法の世だが、これらのくびきを解きはなし、無始無終の宇宙にそくした、永遠にかわることのない世界をとりもどすこと、それが昌益のめざしたことであった。

ここまで昌益の思想体系は、自然論と社会論のあいだで一貫性をもつかにみえる。しかし肝心の、親子をめぐる問題はまだのこされている。昌益は親子関係を排除しきれない。『孟子』滕文公上はひとのよるべき五つの道として、父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友

の信をあげる。これはのちに五倫とよばれるようになるが、昌益はそれをみとめない。このかわりに昌益は「自然の五倫」をおく。しかしそれはじつに、祖父母・父母・吾・子・孫の5つ²⁹⁾、あるいはまた、夫婦・親子・孫・兄弟姉妹・従兄弟の5つ³⁰⁾、いずれにしてももっぱら血縁関係である。昌益にとって、人倫の基本単位は夫婦と子をおいてほかにはない。夫婦を人倫の基礎にすえれば、まえに引いたように妾や遊女は非難されざるをえない。

血縁的な人倫親子は、人倫論がいかにかそれを要請しようと、食の思想のなかでそのまま存在することはできないだろう。血縁性はただちに先天の概念をよびおこすし、血のつながりは、はじめにもおわりにも、特権的な瞬間をつくりだす。人倫論の血縁性を、食の思想体系のなかにいかにとりこむことができるか。いったい昌益は、人倫親子と自然親子とをどうやって調停するのか。

この文章でこれまでおおく引いてきた『統道真伝』人倫巻は、おおむねつぎのように構成されている。序論のあと、まっさきに述べられるのは米穀である。ついでひとの身体、ひとの発生がくる。まえにふれたセックスや妊娠にかんする記述はここにふくまれる。そしてつぎに夫婦・親子など人倫がつづく。この構成には一定の意図をみることができる。昌益は米穀のところで食の思想をかかげ、それをもって、ひとの身体、発生、さらには人倫に切り込もうとしているのだ。ここからかんがえれば、ひとの発生の分析においてなされたセックスの描写、また妊娠から出産までの詳細な記述は、食の思想体系と血縁的な人倫論を結びつけるべく書かれたとみることができる。そこで昌益は、人倫論に欠くことのできない血縁関係を自然論のほうから分析し、それによって人倫論を食の思想体系に組みこもうとしているのだ。人倫巻という巻名が、その意図を端的に表している。記述のおおさからいえば、それは人倫巻ではなく、人身巻とでもよぶべきだったろう。そこにふくまれるおよそ50項のなかで、人倫に直接言及されるのはせいぜい5項ほどなのである。それをあえて人倫巻と名づけたところに、昌益のねらいをくみとることはできないだろうか。

はたして『統道真伝』人倫巻における昌益のもくろみが成功したかどうか、いまは問わない。しかし述べておかねばならないのは、昌益にはべつの道もありえたということだ。昌益の食の思想は、おおくの極論によっていどられている。われわれはときに辟易し、ときに瞠目しながらそれをたどる。しかし人倫論にかぎっていえば、昌益の主張はまったく常識的だ。夫婦といい親子というのも、要するにそれは家の秩序にはかならない。体制批判・イデオロギー批判の鋭敏さにくらべて、昌益の理想社会そのものはどうしても見劣りしてしまうが、それもこのことと無関係ではない。昌益が描くそれは、いかなる悪も不都合も存在することのない、平和な農村そのものである。そこにみいだされる唯一の人間関係はやはり血縁だ。「夫婦は和合し、親子は親しみ睦まじく、子孫は実順に、兄弟姉妹は懇信（ねんごろ）に、従兄は愛親し」、ひとつの家を構成する³¹⁾。そこにはいかなる上下貴賤もないのだから、家柄の高卑などはなく、また自然の世では家が断絶するようなこともありえないだろう。極論にみちた食の思想と、常識的な人倫論との衝突は、完全な理想社会において、あらかじめ回避されているのだ。

かりに食の思想が人倫の世界を貫徹していたなら、理想社会はまたべつの様相を呈していただろう。それはあるいは、古代ギリシアのスパルタの社会に似ていたかもしれない。スパルタ

では結婚制度は事実上解体され、すべての子供は共同体の一括管理のもとで、誰が親であるかにかかわりなくそだてられたのである³²⁾。あらゆる血縁性を排除し、共同体としての持続のみをめざした社会。昌益は、ここにいたる一步寸前であゆみをとめた。それによって自然の世は、われわれに郷愁の念をいだかせ、われわれが心から共感をよせうのものにとどまった。しかしその社会は、昌益の熱弁にもかかわらず、いっこうに現実的な像をむすばないのである。

註

- 1) 安藤昌益研究会『安藤昌益全集』別巻・安藤昌益事典、農山漁村文化協会、1987
- 2) 奈良本辰也訳注『統道真伝』解説、岩波文庫、1967
- 3) 『統道真伝』人倫巻、『安藤昌益全集』第20巻、1983、pp. 348-351。以下『統道真伝』人倫巻および糺聖失巻の引用は『全集』第20巻により、そのページ数のみを記す。
- 4) 『統道真伝』糺聖失巻、pp. 24-25
- 5) 『統道真伝』糺聖失巻、pp. 148-151
- 6) 中沢新一『森のバロック』せりか書房、1992、p. 516
- 7) 『統道真伝』糺聖失巻、p. 58
- 8) 『統道真伝』人倫巻、p. 312
- 9) 『統道真伝』糺聖失巻、p. 58
- 10) 『統道真伝』人倫巻、pp. 356-359、pp. 363-383
- 11) 『統道真伝』人倫巻、p. 356
- 12) 中村禎里『生物学の歴史』河出書房新社、1973、pp. 100-115
横山輝雄『自然発生説の歴史』、村上陽一郎編『知の革命史4 生命思想の系譜』朝倉書店、1980
同『前成説と後成説』、渡辺正雄編『科学の世界』共立出版、1982
- 13) 『統道真伝』人倫巻、p. 350
- 14) 『統道真伝』人倫巻、p. 324
- 15) 『易』と『老子』との生成論のちがいについて次の文献を参照。
山田慶兒『空間・分類・カテゴリー』『混沌の海へ』筑摩書房、1975（朝日選書、1982）
- 16) 『心学奥の棧』上巻、『日本思想大系・石門心学』岩波書店、1971、pp. 410-411
- 17) 医家・道家の身体論については次の文献を参照。
石田秀実『気・流れる身体』平河出版社、1987、とくに pp. 71-84
同『中国医学思想史』東京大学出版会、1992
- 18) 『語孟字義』巻上・天道、『日本思想大系・伊藤仁斎 伊藤東涯』岩波書店、1971、p. 17
- 19) 同前
- 20) 『童子問』巻中、『日本古典文学大系・近世思想家文集』岩波書店、1966、p. 141
- 21) 大塚敬節は、中国の明医学を受容した日本のいわゆる後世派医学と、それに対立するとされる古方派医学とでは、気概念がおなじではないと指摘している。
大塚敬節『近世前期の医学』『日本思想大系・近世科学思想下』解説、岩波書店、1971、p. 516
- 22) 刊本『自然真営道』巻二、『安藤昌益全集』第21巻、1983、pp. 369-370
- 23) 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952
- 24) 山田慶兒『朱子の自然学』岩波書店、1978、pp. 419-422
- 25) 『統道真伝』人倫巻、p. 394、p. 383
- 26) 『統道真伝』人倫巻、p. 348
- 27) 『統道真伝』人倫巻、p. 320
- 28) 『統道真伝』人倫巻、p. 392
- 29) 『統道真伝』糺聖失巻、p. 35

- 30) 『統道真伝』人倫巻、p. 386
- 31) 『統道真伝』人倫巻、p. 387
- 32) プルタルコス「リュクルゴス」15, 16、清永昭次訳、村川堅太郎編『世界古典文学全集・プルタルコス』筑摩書房、1966、pp. 32-34
太田秀通『スパルタとアテネ』岩波新書、1970、pp. 80-101